

المحاولة الرشدية ومرجعياتها الإسلامية

مقداد عرفة منسية
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية تونس

'وطالت الأيام فعاد ما كان منكرا عندهم مألوفا وما اعتقدوه

كفرا وزندقة إيمانا ودينا حقا' (ابن طمّلوس) (1)

أهتم الباحثون كثيرا ومازالوا يهتمون بتأثير ابن رشد والفلسفة الرشدية في نشأة الفلسفة وتطورها في الغرب اللاتيني. ودار النقاش حول تحديد جوانب الفلسفة الرشدية التي كان لها هذا التأثير وعلاقة فلسفة ابن رشد نفسه بما يسمى بالرشدية اللاتينية. وقد تركزت المشكلة على علاقة المضمون الفلسفي بحقائق الشرع. أي مشكلة وحدة الحقيقة أو ثنائيتها. وإذا ما عدنا بابن رشد إلى إطاره الإسلامي تبرز حينئذ جوانب من فكره لا تبرز في الإهتمام الأول. ويتضح أنه لم يكن في وسعه أن يحدد محتوى العلاقة بين الحكمة والشرعية لو لا خطة على درجة كبيرة من الأحكام أو جد من خلالها توازيا يتعلق بالشكل أساسا بين الحكمة وبين العلوم الإسلامية البحتة. فحاول بذلك تحقيق أمر كان همه الأساسي. وهذا هو بعينه ما نعينه بالمحاولة الرشدية.

أ. المحاولة الرشدية من حيث المحتوى : الحكمة والشرعية

إذا ما وضعنا المحاولة الرشدية في إطارها الإسلامي تبرز للعيان أهمية كتب ابن رشد الثلاثة والتي لم تترجم إلى اللاتينية وهي فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الإتصال والضميمة، والكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، وبضاف إليها بالطبع كتاب تهافت التهافت² وليس موضوعنا هنا هو دراسة العلاقة التي يثبتها ابن رشد بين الحكمة والشرعية. فقد توفر من الدراسات ما يغنينا عن ذلك. بل نكتفي بالتذكير ببعض العناصر التي نحتاج إليها في غرضنا.

لا تتضح العلاقة التي يضعها ابن رشد بين الحكمة والشرعية إلا بتحديد العلاقة بين الظاهر والتأويل داخل الشرع نفسه. ومن هنا تبرز أهمية التأويل وضرورته بالنسبة إلى محتوى الشرع في علاقته بالحقائق الفلسفية. ويثبت ابن رشد مشروعية النظر الفلسفي بكون الشرائع "تدعو إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق"³ أي إلى المنطق والفلسفة. أما إتفاق الحكمة والشرعية فيثبت ابن رشد نظرا إلى أنه "لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له"⁴. إن وجود مرجعيتين للحقيقة وهما الحكمة والشرعية هو الذي حتم علي ابن رشد طرح إشكالية التأويل، والتأويل الذي هو الفهم الفلسفي البرهاني يتحدد من ذاته لا محالة، ولكن يتحدد كذلك في مقابل الظاهر وفي علاقة متينة به. وحينئذ لا تخلو العلاقة بين الحقائق الفلسفية وما ورد به الشرع من ثلاثة إمكانيات : فإما هو أمر سكت عنه الشرع، فلا تعارض إذن. وإما نطق به الشرع "فلا يخلو ظاهر الشرع أن يكون موافقا لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفا. فإن كان موافقا فلا قول هنالك وإن كان مخالفا طلب هنالك تأويله"⁵. فكل حقيقة فلسفية أثبتتها البرهان وخالفها ظاهر الشرع فإن هذا الظاهر يقبل التأويل ضرورة. وبذلك يثبت ابن رشد مشروعية التأويل. يقول ابن رشد : "ونحن نقطع قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر

الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي⁶ . وهذه العملية يصفها ابن رشد "بالجمع بين المعقول والمنقول"⁷ . والأكثر من ذلك أنه يوجد دوما في الشرع قول ثان يؤيد في ظاهره تأويل القول الأول⁸ . ويتحدد ماهو ظاهر وما هو باطن وتحدد العلاقة بينهما بالكيفية التالية: "الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني، والباطن هو تلك المعاني التي لا تنجلي إلا لأهل البرهان"⁹ .

2 . من حيث الشكل : ابن رشد والنماذج الالفلسفية

أ . النموذج الفقهي

إنه من الواضح أن المسألة التي يطرحها ابن رشد في فصل المقال هي ذات طبيعية فقيهة بالمقام الأول. إذ أنه يبحث في حكم الشرع في الفلسفة وفي آلتها التي هي المنطق. فهو يبدأ كتابه بقوله : "فإن الغرض من هذا القول، أن نفحص على جهة النظر الشرعي، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور أم مأمور به ؟ إما على جهة النذب وإما على جهة الوجوب¹⁰ . أما بقية ترتيب ابن رشد لإستدلاله على وجوب الفلسفة والمنطق فهي معروفة إذ يتبع برنامج النظر الفلسفي وترتيبه التقليدي، فلا حاجة إلى التكلم فيها من جديد¹¹ . والنتيجة هنا هي أن أصبح المنطق والفلسفة جزءا من الإيمان، إيمان الفيلسوف. "فقد يجب على المؤمن بالشرع المتمثل أمره بالنظر في الموجودات، أن يتقدم قبل النظر. فيعرف هذه الأشياء، التي تنزل من النظر منزلة الآلات من العمل"¹² . ثم إن الفلسفة لم تظهر في البيئة الإسلامية وحدها بل وجدت من قبل ذلك في مجتمعات أخرى أهم خاصية لها هي عدم مشاركتها إيانا في الملة. والقصد هنا واضح وهو تبرئة دراسة كتب الأوائل التي لا يتصور التفلسف بدونها. يقول ابن رشد : "وسواء كان ذلك الغير مشاركا أو غير مشارك في الملة، فإن الآلة التي تصح بها التزكية ليس يعتبر في صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك، إذ كانت فيها شروط الصحة، وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء، من القدماء، قبل ملة الإسلام"¹³ . وبذلك يثبت ابن رشد بوضوح حيادية البيئة التي ظهر فيها المنطق بالقياس إلى حكم الشرع، بعد أن أثبت وجوب هذه الآلة. وتتواصل هذه الموازنة الفلسفية الفقهية من بداية فصل المقال إلى نهايته، مثل التوازي الذي يوجد بين الضرورة في معرفة الأقيسة الفقهية بالنسبة إلى الفقيه وبين الضرورة في معرفة الأقيسة المنطقية بالنسبة إلى الفيلسوف. ويبرز هذا التوازي أيضا في تبرير ظهور الفلسفة اللاحق في تاريخ المسلمين بطرياق الحاجة إلى ذلك تماما مثلما هي الحال بالنسبة إلى الفقه¹⁴ . والقصد من ذلك واضح وهو إقصاء تهمة البدعة عن الفلسفة بعد أن أقصى ابن رشد عنها تهمة التكفير يجعلها واجبة شرعا. وكذلك الشأن بالنسبة إلى التوازي بين شروط الفقيه المجتهد وشروط الناظر في الفلسفة، "وهو الذي جمع أمرين : أحدهما ذكاء، الفطرة، والثاني العدالة الشرعية والفضيلة الخلقية"¹⁵ . وكذلك المضرة العارضة (أي كونها ليست ذاتية) للناظر في الفلسفة لها ما يماثلها في الفقه. "فإذا لا يبعد أن يعرض في الصناعة التي تقتضي الفضيلة العلمية (الفلسفة) ما عرض في الصناعة التي تقتضي الفضيلة العملية (الفقه)"¹⁶ . ثم إن ابن رشد يقوم بعمل الفقيه من ناحية تحديد الأمر والنهي، فهو يرى مثلا وجوب أن ينهى أئمة المسلمين عن كتب البرهان من ليس أهلا لها¹⁷ .

ولا يقف ابن رشد في هذه المحاولة عند عمل الفقيه المجتهد الذي يبحث عن

حكم شرعي، بل يتجاوزه إلى عمل الأصولي الذي يحدد أصول الفقه الواجب رعايتهما، فهو يناقش حقيقة الإجماع وشروطه ومجالاته ويستعمل في مناهج الأدلة مقاصد الشرع. إذ كان موضوعه في هذا الكتاب هو ذكر الظاهر من العقائد التي قصد الشارع أن يعتقدها الجمهور متحررا "في ذلك كله مقصد الشارع" 18 .

ب - النموذج الكلامي

في هذا الإجتهد الفقهي يسعى ابن رشد إلى تطويع المصطلح لينطبق حكم الشرع على الفلسفة في الاتجاه الذي يريده. يقول ابن رشد : "... فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات. واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع - أعني من جهة ما هي مصنوعات - فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعيتها، وأنه كلما كانت المعرفة بصنعيتها أتم، كانت المعرفة بالصانع أتم..." 19 .

وحتى إن تكرر القول بالعناية كقول فلسفي منذ أفلاطون (ثم عند الرواقية ثم في الأفلاطونية المحدثة ثم عند ابن سينا) فلا يمكن إعتبار هذا التعريف الرشدي قد تحدد فلسفيا بالربط الذي يقوم به ابن رشد بين القول بالعناية والقول بأن الله صانع العالم 20 . إذ أن دليل العناية يستعمله ابن رشد على أنه دليل شرعي يستمد من القرآن مباشرة وإستعاض به عن أدلة المتكلمين في إثبات الوجود الإلهي التي منها إثبات حدوث العالم. ويرد به في الوقت نفسه على قول الدهرية الذي ينفيه القول بالصنعة 21 . يقول ابن رشد : "مثال العلماء في ذلك مثال من نظر إلى المصنوعات التي عنده علم ببعض صنعيتها وبوجه الحكمة فيها ولا شك أن من حاله من العلم بالمصنوعات هذه الحال، هو أعلم بالصانع من جهة ما هو صانع. من الذي لا يعرف من تلك المصنوعات إلا أنها مصنوعة فقط" 22 . فبات إذن من الواضح أن هذا التعريف الرشدي للفلسفة يقوم على إيجاد توازن بين عمل الفيلسوف وعمل المتكلم إصطنعه أبو الوليد، ويبقى تعريفه للفلسفة. وللاقتناع بذلك يكفي أن نورد التمييز الخلدوني الشهير بين الفلسفة وعلم الكلام. يقول ابن خلدون: "وإعلم أن المتكلمين لما كانوا يستدلون في أكثر أحوالهم بالكائنات وأحوالها على وجود الباري وصفاته، وهو نوع إستدلالهم غالبا. فالجسم الطبيعي الذي ينظر فيه الفيلسوف في الطبيعيات، هو بعض من هذه الكائنات. إلا أن نظره فيها مخالف لنظر المتكلم، وهو ينظر في الجسم من حيث يتحرك ويسكن، والمتكلم ينظر في من حيث يدل على الفاعل. وكذا نظر الفيلسوف في الإلهيات إنما هو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته، ونظر المتكلم في الوجود من حيث إنه يدل على الموجد" 23 . ولا يسعنا إلا الإشارة على سبيل المثال إلى الشبه الشديد الموجود بين التأسيس الشرعي الرشدي للنظر الفلسفي ومحاولة الأشعري في تأسيس علم الكلام على مقتضيات الشرع. يكفي أن نذكر رسالته في الإستحسان في الخوض في علم الكلام 24 . وهي التي يرد فيها على بعض الحنابلة لأنهم اعتبروا علم الكلام بدعة وضلالة، مبينا أن أصوله مستمدة من القرآن والسنة وأن القياس والنظر والمجادلة تتأسس في الشرع، ويبرز الحاجة الطارئة إلى علم الكلام بقيسها على الحاجة إلى الفقه الطارئة.

وإن كان ابن رشد قد إستاء من إدعاء كل فرقة أن تأويلها هو الوحيد المطابق لمضمون الشرع، فترمي الفرق الأخرى بالدعة والكفر، فإنه لم يمتنع من القيام بما عابه على هذه الفرق وتحديد الفرقة الناحية بالإعتقاد على الحديث النبوي الشهير: "ستفترق أمتي على إثنين وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة". تماما مثلما فعل

الغزالي قبله في فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة 25 . وتكون الفرقة الناجية في نظر ابن رشد حينئذ هي "التي سلكت ظاهر الشرع، ولم تؤوله تأويلا صرحت به للناس" 26 ولا يقتصر هذا الشبه بين المحاولة الرشدية وبين التقليد الكلامي على الشكل بل يتجاوز به إلى المضمون أحيانا. فنجد تداخلا بين بعض الآراء الرشدية والآراء الكلامية. مثل الحل الذي يختاره ابن رشد فيما يتعلق بالمشكلة الشهيرة التي خاض فيها المتكلمون كثيرا وهي معرفة أول واجب على المكلف. فيتحدث عن "معرفة الطريق التي تفضي إلى وجود الصانع إذ كانت أول معرفة يجب أن يعرفها المكلف" 27 . وكذلك الشأن في إختيار ابن رشد لحلول كلامية أخرى كقوله بأن "القرآن الذي هو كلام الله قديم وأن اللفظ الدال عليه مخلوق له سبحانه لا لبشر" 28 . ولا نستبعد أن يكون ابن رشد إستوحى عبارة "الطريق التي نصبها الشارع" 29 . من فكرة مميزة للفكر الكلامي ترتبط بالأسس الأنطولوجية في عملية الإستدلال بالدليل على المدلول. فيكون الله بموجبها قد نصب الأدلة ليتبعها من حيث وجوب الإيمان بها نظرا لإستناد الأدلة إليها. وساد القول بتعاكس الدليل والمدلول. أي أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول. وهو ما تميز به الكلام المتقدم وتخلى عنه الكلام المتأخر عندما تبنى المنطق الأرسطي 30 .

3- ابن رشد والقول بالظاهر

أ الظاهر والباطن في الشرع

إن كان الشرع موجها إلى كل الناس حسب مستوياتهم في التصديق فهو ينقسم ضرورة إلى ظاهر وباطن. ونتيجة لذلك فلا يحمل كله على ظاهره ولا يؤول كله. ولذلك يؤكد ابن رشد على إجماع المسلمين: "على أنه ليس يجب أن تحمل الفاظ الشرع كلها على ظاهرها. ولا أن تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل" 31 . فيوجد ظاهر من الشرع لا يجوز تأويله وإلا كان التأويل بدعة أو كفرا، كما يوجد ظاهر يجب تأويله وإلا كان بدعة أو كفرا (مثل آية الإستواء وحديث النزول. وتأويلهما الأشاعرة والحنابلة تحمل ذلك على ظاهره) 32 . ويبقى التأويل دوما من إختصاص أصحاب البرهان 33 . فلا تودع هذه التأويلات إلا في كتب البراهين لكي لا يدركها إلا أهل البرهان 34 . بل الأكثر من ذلك "يجب على أئمة المسلمين أن ينهوا عن كتب البرهان من ليس أهلا لها" 35 . نجد هنا قولين. الأول هو عدم التصريح للجمهور بما سكت عنه الشرع 36 . والثاني يقصر التأويل على الفلاسفة وعدم التصريح به للجمهور. وفي كلتا الحالتين يجب الوقوف بالجمهور عند ما صرح به الشرع 37 . ولذلك كان كتاب الكشف عن مناهج الأدلة كتابا في اصول الدين. إذ كان موضوعه هو التعريف بأصول الشريعة 38 . أراد به صاحبه على حد قوله "فحص الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها" 39 . وقد ناقش فيه ابن رشد مذاهب الفرق الإسلامية المختلفة من حشوية وصوفية ومتكلمين. مركزا حديثه على متكلمي الأشعرية. ومن هذه الناحية إجتهد في مناهج الأدلة في رد التأويلات التي أضلت في نظره عن فهم مقصد الشريعة 40 . ولذلك كان هذا الكتاب في الوقت نفسه كتاب شكوك على نظريات المتكلمين ومقدماتهم وطرق إستدلالهم. حاول ابن رشد فيه تجاوز التأويلات المحدثة نظرا إلى "الفساد العارض لهذه الشريعة من التأويل" 41 . والرجوع إلى مقاصد الشرع وحمل الجمهور على عقيدة الظاهر طبقا لهذه المقاصد. وفي هذا الإتجاه يحبذ ابن رشد أهل

الظاهر على أهل التأويل. يقول ابن رشد : "الصدر الأول إنما صار إلى الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه الأقاويل دون تأويلات فيها. ومن كان منهم وقف على تأويل لم ير أن يصرح به. وأما من أتى بعدهم. فإنهم لما إستعملوا التأويل قل تقواهم. وكثر إختلافهم وارتفعت مجبتهم وتفرقوا فرقا" 42 .

ويوجد بالإضافة إلى ذلك تقسيم فلسفي جعل ابن رشد يميل إلى أهل الظاهر. وهو تقسيم الفلسفة التقليدي إلى نظرية وعملية وكيفية تحقيق كل منهما. فغاية العلم في حق الجمهور هو العمل. بينما غاية الفيلسوف هو العلم والعمل معا. لذلك كان الوقوف عند الظاهر أجدى بالنسبة إلى الجمهور. يقول ابن رشد : "الفحص في الأمور العملية عما سكت عنه الشرع أتم وخاصة في المواضع التي يظهر أنها من جنس الأعمال التي فيها حكم شرعي. وذلك اختلف الفقهاء في هذا الجنس فمنهم من نفى القياس وهم الظاهرية ومنهم من أثبته وهم أهل القياس وهذا بعينه هو لاحق في الأمور العلمية ولعل الظاهرية في الأمور العلمية أسعد من الظاهرية في الأمور العملية" 43 .

ب - ابن رشد والظاهرية

ما هي هذه الظاهرية التي يحيل عليه ابن رشد ويفضلها على تأويلات المتكلمين والتي يميز فيها بين بعدين يفضل أحدهما على الآخر ويرتبهما ترتيبا تاريخيا؟ يمكن أن نلمس أول تعبيرات الظاهرية النظرية عند من يسمون بالصفائية السلفية الذين قاوموا جهما بن صفوان في تفسيره السلبي للصفات الإلهية. حتى إشتهر بنفي الأسماء والصفات وأتهم بالتعطيل. والصفائية السلفية هم الذي يذكرهم الشهرستاني في الملل والنحل 44 ويسميهم الأشعري في مقالات الإسلاميين 45 أصحاب الحديث وأهل السنة (نذكر منهم مقاتل بن سليمان وسفيان الثوري ومالك بن أنس وأحمد بن حنبل وداود الاصفهاني). وما يهمنا هنا هو قولهم بالظاهر ونفي التأويل. تأويل الآيات الخبرية. ويتصف موقفهم بالتوقف الكامل في المتشابهات فيجرون الصفات الخبرية على ظواهرها من غير تأويل الجهمية ثم المعتزلة ولا تشبيه المشبهة التي تقول بالتفسير الحرفي (و كان من بين أهل الحديث من كان مشبهها) 46 . وتحددت الظاهرية إذن من حيث موقفها من متشابه القرآن مثلما يشير إلى ذلك ابن خلدون 47. وتجنب الخوض في تفصيل الأسماء والصفات الواردة في القرآن وفي الحديث. وإجراء الصفات كما وردت خبرا. يقول أحمد بن حنبل : لا يوصف الله إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله. فهو تورع من إطلاق لفظ لم يرد من قبل السمع، لذلك رفض أن يجادل في هذا الموضوع. ومن هنا تأتي خصومته للمتكلمين تماما مثل مالك بن أنس الذي ينعت المتكلمين بـ "أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون لهم بإحسان" ثم قولته الشهيرة : "الإستواء معلوم والإيمان به واجب والكيفية مجهولة والسؤال عنه بدعة" 48 . هذا أساس الموقف الظاهري النظري وهو عقيدة بلا كيف التي تقوم على إثبات الصفات الخبرية جملة من غير تشبيه ولا تأويل. أي إيمان بالظاهر وتوقف عنده والعمل به وزجر من خاض فيه وسأل 49 . إذن هي رد فعل على كل مجهود المتكلمين، الذي هو مجهود يمكن وصفه بأنه عقلنة لمعطيات الوحي. ولذلك فهو لا يقوم بدون تأويل. أي فهم الشرع بمقتضيات العقل. فرفض مالك بن أنس للتكيف هو رفض لمشروعية علم الكلام. لأن علم الكلام هو الذي يهتم أولا

وبالذات بفهم الكيف الذي تنسب الصفات وفقه إلى الذات. ومن هنا تأتي خصومة ظاهرية الحنابلة للمتكلمين المعتزلة ثم الأشاعرة. تماما مثل ابن رشد.

ولا يمكن الحديث عن الظاهرية ونهمل ذكر ابن حزم الأندلسي. فنجد في ظاهرية العقيدية (خلافه مع المدارس الكلامية وخاصة منها الأشعرية) أو الفقهية (المالكية وأصحاب الرأي والقياس) يتحمس لتبني المنطق وعلوم الفلسفة (الرياضيات والطبيعيات بصفة خاصة)، فيعلل العلوم الحادثة بالحاجة الحادثة. مثلما رأينا ابن رشد يبرر وجود الفلسفة فيقارنه بوجود الفقه الطارىء. في المجتمع الإسلامي. وبرز موقف ابن حزم من هذه العلوم وإعادة ترتيبها كيف إنتهت هذه العلوم (وخاصة منها علوم الأوائل) بأن وجدت مكانها في الحياة الفكرية وتنظيم التدريس بالأندلس. الأمر الذي سيلاحظ ابن رشد إستحالة الإحتفاظ به. ويمكن القول إذا إن ابن حزم قصد إلى التوفيق بين الفلسفة والديانة. ويتفق ذلك مع الظاهرية في نظره لأن النص حقيقة والبرهان هو الفصيل بين الحق والباطل. فلا سبيل إلى أن يختلفا. وهو ما يقوله ابن رشد من أن "الحق لا يضاد الحق". وهو يصرح فعلا بإتفاق الفلسفة والشريعة، ويكون الفلسفة ذاتها تثبت الحاجة إلى الشريعة. تماما مثل ابن رشد كما سنرى. ومن هنا نرى كيف تترابط ظاهرية ابن حزم وتبنيه للمنهج والنظريات الفلسفية. فلا "فرق فيما تصح به الأحكام الشريعة وبين ما تصح به القضايا الطبيعية في مرتب البرهان" 50 . وهنا تبدو الظاهرية، بما هي معاملة النص مباشرة بتجاوز الوسائط التاريخية المترسبة، وكأنها تتآزر في بعدها الفقهي وفي بعدها النظري. في الموقف من الحقيقة ومن طرق معرفتها. وبذلك يبرز ابن حزم وظيفة العقل الأساسية في فهم الوحي. ولكن ذلك يتطلب منا بعض التوضيح. ذلك أن كون ابن حزم يوفق بين الفلسفة والديانة، لا يعني أن الفلسفة تضمن الخلاص. فلا نرى ابن حزم يحتفظ بالميتافيزيقا الفلسفية (وإن تأثر ببعض جوانبها)، فالله الذي ليس بعلة ولا يخلق لعله. وفي هذا يتعارض ابن حزم مع الفلاسفة (في المستوى الميتافيزيقي من حيث علاقة الله بالعالم) ومع المعتزلة (في المستوى الغائي، أي القول بالصلاح). فلا إيجاب على الله الذي خلق كل شيء، لغير علة أو جبت عليه أن يخلق 51 . فالعلة في تلازمها مع المعلول لا مجال لها إلا في الطبيعات. لا في الإلهيات ولا في الشرعيات. والإنسان لا غنى له عن النبوة في الثلاث غايات : إصلاح النفس ودفع مظالم الناس والمآل، فلا يتم ذلك "إلا بالنبوة وأما بالعلوم الفلسفية... فلا أصلا" 52 . أي أن النبوة تبقى ضرورية في الأخلاق والسياسة والمصير، وهو عين ما يقوله ابن رشد من أن نجاة الجمهور يكون بإتباع الظاهر من تعاليم الشرع. إذن فما هي علاقة الفلسفة بالوحي؟ يجب أن نعود هنا إلى البرنامج الكلامي وإلى أصول الدين في مستوى العقائد الواجب إثباتها: إثبات الوجود الإلهي وتوحيده وإثبات الرسالة. فيمكن القول حينئذ إن ابن حزم يبقى عليها ولكن الإستدلال عليها لم يعد يتم بالمنهج الكلامي التقليدي وبالمقدمات الطبيعية الكلامية التقليدية كالقول بالجزء الذي لا يتجزأ. أو إن العرض لا يبقى وقتين وإنه لا يقوم بالعرض وبالخلق المتجدد، وهي المقدمات النظرية التي تتعارض تماما وطبيعيات أرسطو والتي سيبطلها ابن رشد في مناهج الأدلة. ولكن ابن رشد سيكتفي بتحديد الظاهر من العقائد المقصودة من الشارع. أما ابن حزم فهو يعوض الإستدلال الكلامي بالمنطق وطبيعيات الكلام بالنظريات الفلسفية في البرهنة على المعتقد. فالبراهين أصبحت ذات طبيعة رياضية وطبيعية فلسفية، وهو دور علم العدد

وعلم الهيئة والتشريح. وكل ذلك يبرز ما عابه الفلاسفة على المتكلمين قبل ابن حزم وبعده. ومنهم ابن رشد، وهو قصورهم المنطقي. ومن هنا يمكن صياغة المباحث الكلامية التقليدية صياغة فلسفية وإثباتها بالبراهين المنطقية. وكأن ابن حزم توغل في صهر الحكمة والشرعة أكثر مما فعله ابن رشد.

ومن هنا نأتي إلى وصف الآلية التي تخضع لها الظاهرية في رفضها التأويل. إنه باستثناء الظاهرية الأولى (أحمد بن حنبل وغيره) نلاحظ لدى جل المنتسبين إلى الظاهرية عمليتين: عملية إقصاء وعملية الحاق أو ضم. فقد رأينا بالنسبة إلى ابن حزم إقصاءه للقياس الفقهي (الذي يقوم على عدم التعليل في الشرعيات) وللقياس الكلامي (الإستدلال بالشاهد على الغائب) ولطبيعيات الكلام التقليدية. ويرافق ذلك تبنيًا للمنطق الفلسفي وطبيعيات الفلسفة، وهو ما قام به ابن رشد نفسه في فصل المقال. فأقصى توسط الكلام بين ظاهر الشرع وبين فهم الناس له. وأبقى إلى جانب عقيدة الظاهر التأويل البرهاني الذي يختص به الفلاسفة ولا يصرح به للجمهور. ولكن في كل هذه الحالات تعوض دعوى ابطال التأويل بمجموعة من النظريات الفلسفية وغيرها يفهم من خلالها النص. فيؤول إذن. فباستثناء الظاهرية الأولى لا يمكن للأخريات الإستغناء عن نظرية للعلم وللوجود يفهم النص من خلالها. وقد ذهب الغزالي إلى أكثر من ذلك عندما قال في فيصل التفرقة إن الرافضين للتأويل لا يسعهم الوصول بالرفض إلى غاياته والاستغناء عن التأويل مطلقا. فحتى الحنابلة المتشددون في رفض التأويل اضطروا إلى تأويل عدد من الأحاديث 53. ولا يخالف ابن رشد الغزالي هنا إلا في إستثثار الفلاسفة بهذا التأويل وفي عدم التصريح به للجمهور 54.

والملاحظ هنا هو أن الظاهرية النظرية تقبل القياس في العمليات وترفض التعليل الطبيعي العقلي وتأويل النص. أما الظاهرية العملية فهي تقبل التعليل في الطبيعة وترفض التعليل والرأي والقياس في الشرع. ولعل ما قام به ابن حزم من الجمع بين البعدين تم على أساس التمييز بين التأويل أو عدمه في العقائد والتعليل أو عدمه في أحكام الشرع. وهذان هما بعدا الظاهرية اللذان أشار إليهما ابن رشد. ونعتقد أنه لم يتحدث عن الظاهرية إلا هو مستحضر في ذهنه هذه المعطيات. وبدون ذلك لا نفهم تمييزه بين بعدين (أو نوعين) في الظاهرية ونقاشه لهما. فحبذ الظاهرية النظرية (أي أن لا يفحص عما لم تأمر به الشريعة وأن يسكت عما سكنت عنه وأن لا يصرح به للجمهور) على الظاهرية العملية (أي الفقهية التي تنفي أن يكون القياس أصلا من أصول الفقه) التي جعلها لا حقة تاريخيا. وبذلك يصبح في وسعنا فهم قوله: "ولعل الظاهرية في الأمور العلمية أسعد من الظاهرية في الأمور العملية" (54) خاصة إذا ما تذكرنا إنتماء المالكي. ونذكر بذلك موافقة ابن رشد للظاهرية النظرية في ضرورة التمسك بظاهر النص وفي خصومتها التقليدية للأشعرية لتمسك هؤلاء بضرورة التأويل.

ولعل السؤال الأساسي الذي تطرحه عليها الظاهرية والذي سيوجب عنه ابن رشد بطريقته ووفق برنامجه هو التالي: هل أنه من الضروري توسط النظرية. أي المجهودات النظرية التي يصوغها الإنسان لفهم الشرع بالتعليل والتأويل، وهذا يؤول إلى التساؤل عن إمكانية عقلنة الإيمان؟ أي بعبارة أخرى ماهي مشروعية فهم الدين الفهم الفلسفي والكلامي وهي لا تقوم ولا تتقوم بدون تعليل وتأويل.

٤ - الفلسفة والنجاة

من الواضح أن الجمهور لا يحتاج في نظر ابن رشد إلى التفلسف لضمان سعادته، فالشرع كاف لذلك إذ الشرع الذي مقصوده تعليم الجمهور يكفي في تحقيق "السعادة المشتركة للجميع" 55 . وهذا الموقف من الشرع يراه ابن رشد مطابقا لموقف الحكماء، إذ كثيرا ما يؤكد على كون الفلاسفة قالوا دوما بوظيفة الشرع في ضمان سعادة الجمهور. "الحكماء بأجمعهم يرون في الشرائع هذا الرأي أعني أن يتقلد من الأنبياء، والواضعين مبادئ العمل والسنن المشروعة في ملة ملة" 56 . وتتمثل حكمه الشرائع في أنها إهتمت بالجمهور دون أن تهمل الخواص. فلا نجد شريعة من الشرائع إلا وقد نيهت بما يخص الحكماء، وعينت بما يشترك فيه الجمهور" 57 .

سبق أن تحدثنا عن عدم التصريح بالتأويلات الفلسفية للجمهور، لكن ابن رشد لا يقف بهذا الحجر عند المحتوى التأويلي، بل يجعله يشمل تحديد العلاقة بين الحكمة والشرعية نفسها وهو ما كان موضوع فصل المقال. يقول ابن رشد : "ينبغي أن يقر الشرع على ظاهره ولا يصرح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة. لأن التصريح بذلك هو تصريح بنتائج الحكمة لهم دون أن يكون عندهم برهان عليها وهذا لا يحل ولا يجوز" 68 . ويحق لنا حينئذ أن نسأل ابن رشد لماذا خاض في هذه المسائل وقيدها في كتب لا تنعت حتما بكونها برهانية وتبقى إذن في متناول من هو ليس من أهل الحكمة؟ إذا ما وثقنا في كلام ابن رشد بدا لنا حينئذ أن ابن رشد لم يكن ينوي كتابة فصل المقال ولا الكشف عن مناهج الأدلة ولا حتى تهافت التهافت، إذ أنه لم يكن ليتكلم في العلاقة بين الشريعة والحكمة وأحكام التأويل، بل إضطر إلى ذلك لتدارك ضرر وقع وتفشى وإستفحل من جراء التأويلات، وهو يحمل الأشعرية والغزالي مسؤولية ذلك "والصواب كان الا يصرح بالحكمة للجمهور، وأما وقد وقع التصريح فالصواب أن تعلم الفرق من الجمهور التي ترى أن الشريعة مخالفة للحكمة أنها ليست مخالفة" 59 . ويقول أيضا : "ولولا شهرة ذلك عند الناس، وشهرة هذه المسائل التي ذكرناها، لما إستخرنا أن نكتب في ذلك حرفا، ولا أن نعتذر في ذلك لأهل التأويل بعذر، لأن شأن هذه المسائل أن تذكر في كتب البرهان" 60 . فهو يقر بصريح العبارة أنه ألف فصل المقال للرد "على من ظن في الحكمة أنها مخالفة للشرعية" فحاول أن يبين موافقة الحكمة للشرعية 61، بينما ألف الكشف عن مناهج الأدلة في الإتجاه المعاكس، أي لإبطال القول إن الشريعة مخالفة للحكمة، وذلك بالتعريف بأصول الشريعة "فإن أصولها إذا توفقت وجدت أشد مطابقة للحكمة مما أول فيها" 62 . وكذلك الحال بالنسبة إلى تهافت التهافت الذي يقول عنه ابن رشد : " كل ما وضعنا في هذا الكتاب فليس هو قولنا صناعيا برهانيا وإنما هي أقوال غير صناعية بعضها أشد إقناعا من بعض" 63 .

٥ - محاولة تقييم

إن النزعة الغالبة على هذه المحاولة الرشدية هي التشاؤم والحزن العميق، إذ يقول : "إن النفس - مما تخلل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة والإعتقادات المنحرفة - في غاية الحزن والتألم، وبخاصة ما عرض لها من ذلك من قبل من ينسب نفسه إلى الحكمة. فإن الإذاية من الصديق هي أشد الإذاية من العدو. أعني أن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة... وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجوهر والغريزة" 63 . بهذه النفسية عاد ابن رشد إلى موقف الحنابلة من تبديع علم الكلام وتكفيره، وقال إن إبقاء الشرع على ظاهره أقرب من الفلسفة أو من الحقيقة من تأويلات

المتكلمين 65 . لا محالة يبدو لنا التأويل الكلامي أول منافس للتأويل الفلسفي، لأن الإثنين يقدمان صياغة عقلية لمواضع كثيرة ما تكون مشتركة ويقترحان حلولاً متقابلة. وابن رشد نفسه لا ينفي هذا البعث العقلي حتى عن الأشعرية 66 . إلا أنه أقصى هذا التأويل المنافس على أساس ما عابه الفلاسفة دوماً على علم الكلام وهو قصوره المنطقي، أي وقوفه عند المستوى الجدلي دون المستوى البرهاني. يقول ابن رشد "ليس في قوة صناعة الكلام الوقوف على هذا القدر من المعرفة. إذ أغنى مراتب الكلام أن يكون حكمة جدلية لا برهانية" 67 . فليس الكلام بطريقة برهانية صناعية وليس هو بالطريقة الشرعية 68 . وليس في قدرة الجمهور قبول طريقته 69 . وقد إلتجأ ابن رشد إلى الإستناد التقليدي إلى السلف واستعمل آلية التبرير الشرعي لتبرير ممارسة الفلسفة مستوحياً في ذلك من مجهود المتكلمين وحتى المتصوفة. 70 . ليقتضي تأويلات الأشاعرة وتأويلات الغزالي المنافسة، حتى وإن قبلها مراراً عديدة (مثل تقسيم أقوال الشرع إلى خمسة أصناف ما يحمل منه على ظاهره وما يؤول، وتنزيلها في مرتبة من مراتب الوجود الخمسة : الذاتي والحسي والخيالي والعقلي و الشبهى 71 .

كيف نحكم على هذا التشاؤم؟ نلمس لدى ابن رشد جهداً يتصف بصدق اللهجة دافعه الوضعية التي رأى فيها الفلسفة. فأراد النجاة بها حتى بقبول الإقتراب من الظاهرية النظرية لأقصا، كل التأويلات غير الفلسفية. فكان هذا الإقتراب شكلياً بالدرجة الأولى. أي أنه كان له وظيفة الخطة المحكمة في محاولة ابن رشد. فلا هو كان ليرضى بقول السلف بإبطال التأويل إطلاقاً، ولا كان السلف ليرضى بالقول الرشدي باتفاق الحكمة والشريعة وباقترب الفلسفة من عقيدة الظاهر، ويكفي لذلك أن نذكر رد ابن تيمية اللاحق على ابن رشد حتى وإن لم يكن شديداً معه 72 . ومن حيث تفاؤل الفيلسوف وتشاؤمه في خصوص مصير الفلسفة ودورها في المجتمع لا يسعنا إلا أن نشير إلى الفرق الشاسع بين الفارابي مثلاً وابن رشد، إذ يبوء الثاني في منتهى التشاؤم لأن همه الأول كان النجاة بالفلسفة للخاصة كيلا تنقرض، بينما حاول الأول أن ينظم النظر (العلم والآراء الصحيحة) والعمل (الاخلاق والسياسة والاجتماعات الفاضلة والمصير) على أسس فلسفية حتى وإن قبل دور الملة في السياسة المدنية. ويبدو ذلك واضحاً في آراء أهل المدينة الفاضلة مثلاً 73 . يقول الفارابي "فإذا الفلسفة ضرورة أن تحصل موجودة في كل إنسان بالوجه الممكن فيه" 74 . وحتى إن ألف ابن رشد في السياسة الفلسفية معترفاً بمشروعيتها، إذ أنه شرح جمهورية أفلاطون 75 . وضمن هذا الشرح كثيراً من آرائه الخاصة مقتدياً في ذلك بالفارابي، فهو يبدو وكأنه تخلص في الكتب التي إعتدناها هنا عن مشروع الفارابي في تقنين الحياة البشرية بالاعتماد على المبادئ الفلسفية 76 . وكذلك يبقى ابن رشد بعيداً عن مشروع المتكلمين في فهم الدين بمقتضى العقل وتعميم هذا الفهم. ويكون من المفيد جداً أن نقارن نظريات المتكلمين التي رد عليها ابن رشد ونظريات مناهضيه اللاحقة وبين ردود علماء اللاهوت اللاتين على المذهب الرشدي. ونكتفي بمثال واحد على ذلك ندرك من خلاله أننا بإزاء نموذجين مختلفين تماماً : وهو وضع الوسائط بين الإله والعالم أو رفعها والقول بفاعليه الله المباشرة أو فاعليته غير المباشرة وإرادته المطلقة أو المقيدة.

لقد كان لابن رشد فعلاً الفضل في أن يكون جسراً بين العالم الإسلامي

والعالم الغربي المسيحي، نظرا إلى الدور الذي إختصر به في تاريخ الفلسفة المدرسية. وقد كان الشارح الأكبر رمزا للحقيقة الفلسفية التي تتسم دوما بالشمول وتتجاوز الحدود المكانية والزمانية. لذلك لم يكن تواتر الإضطهاد على التيار الرشدي في الغرب اللاتيني وعلى الفلسفة الرشدية في العالم الإسلامي مجرد صدفة. ومع ذلك فعندما نتحدث عن نزعة ابن رشد العقلانية، وحتى التنويرية، ينبغي أن ننتبه إلى أن ابن رشد قصر هذه الفلسفة على تعاليم أرسطو 77. فيبدو ابن رشد وكأنه يريد أن يكبح جماح كل التطورات الفلسفية التي إنطلقت من ابن سينا والتي اصلها الغزالي وبقيت تغذي التفكير الفلسفي في المغرب (ابن طفيل وابن عربي) وفي المشرق إلى حدود القرن السابع عشر (من السهروردي إلى صدر الدين الشيرازي).

والآن إن أردنا أن نصف مجملا المحاولة الرشدية من حيث قصد صاحبها فيمكن القول إنها أرادت الرجوع إلى "سلفيتين" الأولى في حق الجمهور وهي الرجوع بالعقيدة إلى الظاهرية بتجاوز تأويلات الأشاعرة، والثانية في حق الخاصة وهي الرجوع إلى تعاليم أرسطو الحقنة (أي أقاويله العلمية) متجاوزين تأويلات بعض الشراح الهلنستيين والمسلمين، وقد كان مصير ابن رشد عند المنتصرين له في الغرب اللاتيني بإعتباره الشارح الأكبر، الذي إنتقى تعاليم أرسطو التي أعتبرت الحقيقة الفلسفية، يجيب عن حاجة طارئة وملحة كانت وراءها قوى جديدة ستؤدي شيئا فشيئا إلى النهضة. أما مصيره في العالم الإسلامي فقد رأيناه هو نفسه يعبر عن تشاوم عميق إزاء مصير الفلسفة. وكانت المرجعية الرشدية مزدوجة: من ناحية كتبه التي إهتم بها الشراح في الغرب اللاتيني ومن ناحية ثانية كتبه الأخرى التي لم تنقل إلى اللاتينية، وكل مجموعة تضع ابن رشد في إطار يختلف عن الآخر.

الهوامش

- 1 - ابن طموس، كتاب المدخل لصناعة المنطق، نشرة ميكائيل أسين بلاصيوس، مدريد، 1916، ص 11.
- 2 - نقل تهافت التهافت إلى اللاتينية حوالي سنة 1328 (ماجد فخري، ابن رشد فيلسوف قرطبة، بيروت 1982، ص 139).
- 3 - فصل المقال، منشور ضمن فلسفة ابن رشد، بيروت، الطبعة الثانية، 1399 / 1979.

راجع G.F. Hourani, "Ibn, Rushd's defence of Philosophy", in *The World of Islam: Studies in Honour of Philip K. Hitti*, London, 1959, pp. 145 - 158; Muhsni Magdi, "Remarks on Averroes" Decisive Treatise", in *Studies in Honour of George F. Hourani*, State University of New York, Albany, 1984, pp. 188-202 /

- 4 - المرجع نفسه.
- 5 - المرجع المذكور 20.
- 6 - المرجع نفسه.
- 7 - المرجع نفسه. ويبلغ ابن رشد في محاولته هذه في التقريب بين الفلسفة والشريعة إلى أن جعل إبراهيم أبا الفلسفة إذ إختصه الله بها (المرجع المذكور، 14).
- 8 - المرجع المذكور 20.
- 9 - المرجع المذكور 27.
- 10 - المرجع المذكور 13.

- 11 - "وكان لا يمكن ذلك (أي معرفة أنواع الأقيسة) دون أن يتقدم فيعرف قبل ذلك..." (المرجع المذكور 14) .
- 12 - المرجع المذكور 15 .
- 13 - المرجع المذكور 16 .
- 14 - المرجع المذكور 15 .
- 15 - المرجع المذكور 17 ، 26 .
- 16 - المرجع المذكور 18 .
- 17 - المرجع المذكور 30 وكذلك في خصوص التنزيه والتجسيم : " الواجب أن ينهى عن هذا السؤال " (مناهج الأدلة، ضمن فلسفة ابن رشد⁷⁹)
- 18 - المرجع المذكور 45. فصل المقال، 20 وما يليها.
- 19 - المرجع المذكور 13 .
- 20 - مناهج الأدلة. 98 - 99 .
- 21 - المرجع المذكور 64 و 70 .
- 22 - المرجع المذكور 64 . كذلك تعريف الفلسفة . "الإعتبار في الموجودات ودلالة الصنعة فيها. فإن من لا يعرف الصنعة لا يعرف المصنوع. ومن لا يعرف المصنوع لا يعرف الصانع" (فصل المقال 16) .
- 23 - المقدمة، بيروت. 1967. الطبعة الثالثة. 836. وكذلك 921 - 922 .
- 24 - طبعة حيدر آباد. 1344 هـ . نشرها كذلك الأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي في 1953 . "؛ Richard M. Frank, Beyrouth, pp87-97 *The Theology of al-Ash'ari* Al-Ash'aris Kitab al Hathth' ala al-baht" In *Midéo*; 18 (1988), pp.83 - 152.
- 25 - الغزالي فيحصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي. بيروت. 1406 / 1986. ج 3. 140، 145 .
- 26 - مناهج الأدلة. 88 .
- 27 - المرجع المذكور 46 .
- 28 - المرجع المذكور 73 .
- 29 - المرجع المذكور 47 .
- 30 - ابن خلدون، المقدمة، 835 - 836 .
- 31 - فصل المقال. 20 .
- 32 - المرجع المذكور 20 .
- 33g - المرجع المذكور 28 . قارن بما يقوله الغزالي عن طبقات الناس ومستويات التصديق في القسطاس المستقيم. منشور ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، ج 3. 48 - 49 .
- 34 - المرجع المذكور 29، 30 .
- 35 - المرجع المذكور 30 . "التأويل اليقيني (صناعة الحكمة) لا ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل فضلاً عن الجمهور" (المرجع المذكور 33 .) وكذلك "لا يجوز أن يفصح للجمهور عنه بل لكثير من الناس والإفصاح به حرام لمن وقع له اليقين به لمن لا سبيل إلى وقوع اليقين به لأنه كالقاتل له" (تهافت. 462).
- 36 - المرجع المذكور 428 .
- 37 - يقول ابن رشد في خصوص إشكالية الذات والصفات مثلاً. "الذي ينبغي أن

يعلم الجمهور من أمر هذه الصفات هو ما صرح به الشرع فقط وهو الإعتراف بوجودها دون تفصيل الأمر فيها هذا التفصيل فإنه ليس يمكن أن يحصل عند الجمهور في هذا يقين أصلاً. وأعني ههنا بالجمهور كل من لم يعن بالصنائع البرهانية "مناهج الأدلة، 76)

38 - المرجع المذكور، 90 .

39 - المرجع المذكور، 45 - 46 .

40 - المرجع المذكور، 46 .

41 - المرجع المذكور، 88 .

42 - فصل المقال، 37. ويقول الغزالي: "مقام عوام الخلق. والحق فيه الإلتباع

والكف عن تغيير الظواهر رأساً والحذر عن إبداع التصريح بتأويل لم تصرح به الصحابة وحسم باب السؤال رأساً والزجر عن الخوض في الكلام والبحث. وإتباع ما تشابه من الكتاب والسنة " (فيصل التفرقة. ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، ج 3، 129).

43 - تهافت التهافت، 429 .

44 - الشهرستاني، الملل والنحل، بهامش الفصل لابن حزم، القاهرة 1317، ج 1، 116 .

45 - الأشعري، مقالات الإسلاميين، نشرة هلموت ريتير، فيسبادن، 1400 / 1980،

الطبعة الثالثة، 290 وما يليها.

46 - يقول الشهرستاني: "إن السلف من أصحاب الحديث لما رأوا توغل المعتزلة

في علم الله ومخالفة السنة التي عهدوها من الأئمة الراشدين ونصرهم جماعة من بني أمية على قولهم بالقدر وجماعة من خلفاء بني العباس على قولهم بنفي الصفات وخلق القرآن تحيروا في تقرير مذهب أهل السنة والجماعة في متشابهات آيات الكتاب وأخبار النبي صلى الله عليه وسلم. أما أحمد بن حنبل وداود بن علي الإصفهاني وجماعة من أئمة السلف فجزوا على مناهج السلف المتقدمين عليهم من أصحاب الحديث مثل مالك بن أنس ومقاتل بن سليمان وسلوكوا طريق السلامة فقالوا: نؤمن بما ورد به الكتاب والسنة ولا نتعرض للتأويل بعد أن نعلم قطعاً أن الله عز وجل لا يشبه شيئاً من المخلوقات... وكانوا يحترزون من التشبيه... وقالوا إنما توقفنا في تفسير الآية وتأويلها لأمرين: أحدهما المنع الوارد في التنزيل... والثاني أن التأويل أمر مظنون بالإتفاق والقول في صفات الباري تعالى بالظن غير جائز... بل نقول كما قال الراسخون في العلم: كل من عند ربنا آمناً بظاهره وصدقنا بباطنه ووكلفنا علمه إلى الله تعالى ولسنا مكلفين بمعرفة ذلك إذ ليس من شرائط الإيمان وأركانه واحتياط بعضهم أكثر احتياط.. إن إحتاج إلى عبارة عبر عنها بما ورد لفظاً بلفظ فهذا هو طريق السلامة وليس من التشبيه في شيء" (الملل والنحل، ج 1، 137 - 138).

47 - ابن خلدون، المقدمة، 831 .

48 - أو حسب رواية أخرى: "الإستواء غير مجهول والكيف غير معقول..."

(الغزالي، فيصل التفرقة، 130).

49 - ابن خلدون، المرجع نفسه.

50 - ابن حزم، التفرقة لحد المنطق، نشرة إحسان عباس، بيروت، [1959]، 172 .

51 - ابن حزم، الفصل، ج 1، 12 .

52 - ابن حزم، التوقيف على شارع النجاة، ضمن رسائل ابن حزم، 46 - 47 .

53 - فيصل التفرقة، 127 .

54- ومع ذلك يقول الغزالي إن التصريح بتأويل الرؤية "بدعة، بل إن ظهر عنده أن تلك الرؤية معناها مشاهدة القلب، فينبغي أن لا يظهره ولا يذكره فإن السلف لم يذكروه" (المرجع المذكور، 129).

55 - منهاج الأدلة، 77؛ وكذلك تهافت التهافت، 356، 429، 582.

56 - المرجع المذكور، 584. وكذلك "الجميع متفقون على أن مبادئ العمل يجب أن تؤخذ تقليداً" (المرجع المذكور، 584). أنظر كذلك تقدير الفلاسفة للشرائع في المرجع المذكور، 582-583). "أصدق كل قضية هي إن كل نبي حكيم وليس كل حكيم نبي ولكنهم العلماء الذين قيل فيهم إنهم ورثة الأنبياء" (المرجع المذكور، 583-584). 57 - المرجع المذكور، 582. "وكان الشرع مقصوده الأول العناية بالأكثر من غير إغفال لتنبيه الخواص" (فصل المقال، 30).

58 - المرجع المذكور، 89. هذا يذكر في الإجتهد الفقهي بعدم الجواز للمجتهد أن يأخذ بحكم مجتهد آخر مقطوعاً عن الدليل الذي أدى بصاحبه إلى هذا الحكم. 59 - المرجع المذكور، 90.

60 - فصل المقال، 30-60. وكذلك "مما دعت إليه الضرورة وإلا فالله العالم والشاهد والمطلع أنا مما كنا نستجيز أن نتكلم في هذه الأشياء هذا النحو من التكلم" (تهافت التهافت 30+).

61 - منهاج الأدلة 90.

62 - المرجع نفسه.

63 - تهافت التهافت، 428.

64 - فصل المقال، 38.

65 - حتى أن ابن رشد يبدي نوعاً من التفهم للنزعة المجسمة والتي غلبت على الحنبلة ومن تبعهم حتى وإن قالوا إنه جسم لا كالأجسام (منهاج الأدلة 79) مع ذلك فإنه ينسب إلى أبي الوليد مقالة في الجمع بين إعتقاد المشائين والمتكلمين من علماء الإسلام في كيفية وجود العالم في القدم والحدوث (أنظر جمال الدين العلوي، المتن الرشدي، الدار البيضاء، 1986، ص 37) ولعل محتواها لا يختلف كثيراً عما قاله ابن رشد في التهافت ومنهاج الأدلة. مثلاً يشير إلى ذلك جمال الدين العلوي (المرجع نفسه).

66 - "الذين رأوا أن التصديق بوجود الله... لا يكون إلا بالعقل، لكن سلكوا في ذلك طرقاً ليست هي الطرق الشرعية"، على عكس الحشوية الذين يرفض ابن رشد موقفهم لأنهم إحتفظوا بالسمع دون العقل" (المرجع المذكور، 46-47).

67 - المرجع المذكور، 76. قارن بما يقوله الغزالي عن قصور المتكلمين المنطقي في القسطاس المستقيم، 62-63.

68 - المرجع المذكور، 55؛ تهافت التهافت 462.

69 - منهاج الأدلة، 49.

70 - أنظر مثلاً الرسالة القشيرية، القاهرة، 1392 / 1972، ص 5 وما يليها. ولا نستبعد أن يكون ابن رشد إستوحى تقسيمه إلى الخاصة والعامة من التقليد الصوفي، وأن إستبداله لعبارة الفيلسوف بعبارة "العارف" أو "العارف بالله" مقصود كي ينطبق الحكم الفقهي وفقاً لغرضه (فصل المقال، 15).

71 - منهاج الأدلة، 193-140؛ الغزالي، فيصل التفرقة، 121 وما يليها.

72 - وردت مناقشات ابن تيمية وردوده على ابن رشد ضمن فلسفة ابن رشد،

القاهرة. الطبعة الثانية. 1353 / 1935 .

73 - أنظر مثلاً القول في الشيء الذي ينبغي أن يعتقد فيه أنه هو الله تعالى، أو القول في الموجودات التي ينبغي أن يعتقد فيها أنها هي الملائكة في كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، نشرة البير نصري نادر، بيروت، 1973، الطبعة الثالثة. 32 - 36 .

74 فلسفة أرسطاطاليس، نشرة محسن مهدي، بيروت، 1961، 75، 133. نشر كتاب *Averroes Com-mentary on Plato's Republic*, Edited with an Introduction and Notes by E.J. Rosenthal, Cambridge 2, 1969.

والثانية :

Averroes on Plato's, Franslated with Notes by Ralph Lerner, cornell University
Preso, Ichaca and London, 1974.

وصدرت كذلك ترجمة عن الانجليزية لحسن مجيد العبيدي تلخيص السياسية
لافلاطون بيروت. 1998

وقد كان هذا الكتاب منطلقاً لدراسات بقيت محدود عددها نذكر منها Erwin I. J. Rosenthal, "The place of politics in the philosophy of Ibn Rushd", in *B;S.O.A.S.*, vol. XV: Part 2 (1953); pp. 246 - 278 ; Dr. Erwin Rosenthal, "Averroes' Paraphrase of Plato's Politeia", in *J.R.A.S.*, October 1934, pp.737-744 ; Erwin I.J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge University Press, Cambridge, 1968, pp. 175-209; Charles E. Butterworth, *Philosophy, Ethics and Virtuous Rule : A Study of Averroes Commentary on Plato's "Republic"*, The American University in Cairo Press, 1986 ; Muhsin Mahdi, "Alfarabi et Averroès : remarques sur le commentaire d'Averroès sur la République de Platon", in *Multiple Averroès*, les Belles lettres, Paris, 1978, pp. 91

يبدو أن ابن رشد قال بضرورة بقاء الفلسفة ملازمة للنوع الإنساني .

S. Pinès, "La philosophie dans l'économie du genre humain selon Averroès : une réponse à Al-Farabi", in *Multiple Averroès* الصفحات 198 وما بعدها - وحتى في الغرب حيث إتسمت الرشدية بطابعها الجري. والثوري فإنها كانت محافظة نوعاً ما في تمسكها بالفيزياء الأرسطية في مقابل الفيزياء الناشئة انظر. E. Gilson, *la philosophie au Moyen-âge Paris*, 1976, p. 688.